



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

El cuerpo en cristiandad

Autor:

Schmitt, Jean Claude

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

1998, 31 - 51-62



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

EL CUERPO EN CRISTIANDAD

por

*Jean Claude Schmitt**

E.H.E.S.S. - París

Con respecto al estudio histórico de los textos (*Scriptuarios*, narrativos, teológicos, etc.) y de las imágenes pueden hacerse algunas preguntas relativas al cuerpo en la cristiandad medieval, entendido aquí principalmente como el sistema de creencias, de doctrina y de prácticas rituales características de una sociedad profundamente marcada por la ideología cristiana durante una quincena de siglos. Tendré en cuenta tres aspectos principales, para relacionarlos: el cuerpo del hombre individual, el cuerpo divino y el cuerpo social. Sea, contra la tentación de hablar del cuerpo, tomando en cuenta sus diversas modalidades como así mismo su corporalidad, entendida más ampliamente como un conjunto de valores, activos en cuerpos de carne -pensando, sufriendo, riendo-, en los fluidos corporales -sangre, sudor, lágrimas, leche, esperma-, en el tono y el calor de las voces, como en las metáforas del lenguaje, la veneración de imágenes (en dos o tres dimensiones), o en el imaginario de los cuerpos ausentes del que se sueña.

EL CUERPO DEL HOMBRE

Si el antropólogo está desde un comienzo confrontado a los sistemas de clasificación y un vocabulario radicalmente diferente de aquellos que nos son familiares, el historiador de los períodos antiguos de la cultura occidental debe tener en cuenta no considerar por sí una terminología que le parezca reconocer, pero donde los valores semánticos han podido, al filo de los siglos, cambiar más rápido que la forma. Tanto como el antropólogo debe evitar imprimir sobre una cultura diferente sus propias categorías, el historiador debe poner el pasado a distancia, sobre todo cuando le resulta cercano.

Según las representaciones más comunes de la persona en la cristiandad medieval, el «cuerpo» es concebido, en la tradición del helenismo, como la parte material

* Traducción Clara Byron, Universidad de Buenos Aires.

y perecible de la persona humana, cuya existencia depende de la voluntad creadora de Dios, en oposición al «alma», también creada, pero inmortal. La pareja de términos opuestos, *cuerpo* y *alma*, está omnipresente en los textos doctrinales y teológicos y más aún en el vocabulario corriente de la época medieval, tanto en latín como en las lenguas vernáculas.

Este primer sistema de oposición cruzado con otro que ha gozado también de una gran aceptación, el de la «carne» (*caro*) y del «espíritu» (*spiritus*). Esos términos designan menos los componentes fundamentales de la persona que los valores a los que ella debe adscribirse o rechazar. La estructura binaria es comparable, pero se pasa aquí a la consideración de ser del hombre, compuesto de un cuerpo y de un alma, a la de sus acciones y a su devenir. El discurso que acoge estas nuevas distinciones es, se podría decir, menos psico-fisiológico y más ético y escatológico, en el Evangelio, la oposición de «la carne que mata y el espíritu que vivifica» (Juan XVI, 63).

En el corazón de éstas oposiciones se encuentra la unión estrecha y muy establecida entre el principio corporal (o carnal) y el *pecado*. Esa unión es definitivamente admitida a partir de Agustín (430). El plantea de una parte que la mácula del pecado original, la falta de los primeros padres, se transmite por la generación humana, y por otra, que el cuerpo, en sus emociones (la «concupiscencia», la «tentación del la carne»), es el lugar y el instrumento por excelencia del pecado.

En este contexto, teológico y moral, es necesario considerar una miniatura inadvertida ilustrando una visión de la monja Hildegarda de Bingen, descrita y comentada por ella misma en el *Liber Scivias* (siglo XII)¹. Esta visión y la imagen correspondiente concierne a la animación del feto en el vientre de su madre, asociación -fundamento de toda la existencia terrestre del hombre- de un alma y de un cuerpo. Una suerte de tubo dorado descende desde un cuadrilátero que representa la Trinidad hasta el corazón del niño. A la altura de la cabeza de éste, un abultamiento parece indicar la posición del alma en él mientras descende. El feto, comenta Hildegarda, es «como una forma completa del hombre», que «por la orden secreta y la voluntad oculta de Dios, recibe el espíritu en el vientre materno, al instante adaptado y justamente fijado por Dios» al momento donde «una apariencia de esfera de fuego, que no presenta ningún rasgo del cuerpo humano, toma posesión del corazón de esa forma (...)». Enseguida, Hildegarda tiene la visión de las tribulaciones del alma, que, a los ataques de los demonios, resiste victoriosamente gracias al auxilio de los ángeles.

Entre tanto, el cristianismo medieval, aún durante la Alta Edad Media, no se satisfizo jamás de un dualismo riguroso, que caracterizó por el contrario algunas corrientes heréticas, los maniqueos de los primeros siglos y bastante más tarde los bogomilos y los cátaros. Todo lo contrario, comenzando por la representación dialéctica y escatológica que el cristianismo se dio de su historia, militó por soluciones matizadas y ambivalentes: ni el «cuerpo» ni la «carne» podrían ser pensados

¹ HILDEGARDE DE BINGEN, *Scivias*, Ed. A.Fuhrkotter - A.Carlevaris. Turnholt, Brepols (Corp. Chr. Cont. Med. XLIII A), 1978, p.78 (Ia pars. Visio 4a. c.16).

como principios enteramente negativos, ni «el alma» o «el espíritu» beneficiarse en absoluto de un prejuicio definitivamente favorable. En el siglo II, Tertuliano escribe por ejemplo «la carne es el soporte de la salvación» (*caro salutis est cardo*) mostrando así como los obstáculos por los que la carne tiene al alma prisionera (siguiendo el *topos* de la «carne prisión del alma») pueden ser convertidos en medios de salvación gracias a los rituales del bautismo y de la eucaristía instituidos por el Hijo de Dios encarnado: «La carne es el soporte de la salvación. Es por ella que el alma se liga a Dios, pues es ella la que permite que el alma pueda ser sujeta. La ablución de la carne deja al alma inmaculada, la unción de la carne consagra el alma, la imposición de las manos proyecta su sombra sobre la carne para que el alma sea iluminada por el Espíritu. La carne se nutre del cuerpo y de la sangre de Cristo para que el alma se llene de Dios²».

Otro efecto de esta representación dialéctica del cuerpo y del alma es el de pasar de una tipología dual a una relación de tres términos. De hecho, desde que se accede a un nivel más elevado del discurso médico y teológico, se impone más que todo una trilogía, con los términos *corpus* (gr. *soma*), *anima* (en el sentido de «principio vital», (gr. *psyche*) y *spiritus* (en el sentido de principio pensante, racional (gr. *pneuma*). Esta trilogía como las oposiciones binarias más comunes, está ya presente en las Escrituras, en particular en San Pablo, quien ha hecho entrar en las concepciones del judaísmo antiguo las nociones de la filosofía griega, pero organizándolas desde la perspectiva escatológica de la «Resurrección»: «Que el Dios de la paz mismo, os Santifique totalmente y que vuestro ser entero, el espíritu, el alma y el cuerpo, sea guardado sin reproche a la Venida de Nuestro Señor Jesucristo» (San Pablo, F. Thess. 5,23)

El momento de mayor aceptación de esta trilogía es el siglo XII, y su lugar de expresión privilegiado es la teología monástica y mística, cisterciense así también como victoriana. Ella permite en efecto un análisis más fino de las facultades físicas de la persona humana y de su ascensión hacia Dios³. Al mismo tiempo que Alcher de Clairaux (*De Spiritu et anima*, mucho tiempo atribuido por error a San Agustín) o Achard de Saint-Victor (*De discretione animae. Spiritus et mentis*), Hugo de Saint-Victor la usa en *De unime corporis et spiritus*, planteando que una relación dinámica entre el cuerpo y el espíritu, supone un tercer término, el alma.

Evidentemente, un modelo divino sostiene esta «trinidad» de la persona humana, aunque no sea reductible a él y si su relación es más de homología estructural

² TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, 8.

³ MICHAUD-QUENTIN, «La classification des puissances de l'âme au XIIe siècle», *Revue du Moyen Age latin*, 5, 1949, pp.13-34. M.D. CHENU, «Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XIIe siècle», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XLI, 1957, pp.209-232. A.-M. BAUTIER, «Spiritus dans les textes antérieurs à 1200. Itinéraire lexicographique médiolatin: du souffle vital à l'au-delà, dans *Spiritus*. IVe Colloquio Internazionalane. Roma 7-9 Gennaio 1983. Atti in cura di M.Fattori e M.Bianchi, Lessico Internazionale Europeo XXXII, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1984, pp.113-132. J.HAMESSE, *Ibid*, «*Spiritus* chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles», pp.157-190. M.FROMAGET, *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*, Albin Michel, 1991.

que de influencia. Además, es en el siglo XII que se precisan también las imágenes de la Trinidad como personas divinas.

De todas formas en el siglo XIII la puesta en cuestión escolástica de los modelos monásticos, tanto en el plano social como en el plano metafísico, favorece la recepción de Aristóteles y de su concepción del hombre y de la naturaleza. El cuerpo en sí deviene más digno de atención, induciendo un cierto retorno a un esquema binario cuerpo-alma. Pero éste es menos dualista que nunca. La promoción del cuerpo, la consideración alegre de su libertad y de sus poderes, no se logró -por el contrario- en detrimento de la unidad de la naturaleza humana. M.D. Chenu lo ha explicado perfectamente a propósito de Tomás de Aquino: «contra todo dualismo, el hombre está constituido por un sólo ser, donde la materia y el espíritu son los principios consustanciales de una totalidad determinada, sin solución de continuidad, por su mutua inherencia: no son dos cosas, no es un alma teniendo un cuerpo o moviendo un cuerpo, sino un alma encarnada y un cuerpo animado, de tal suerte que el alma es determinada, como «forma» del cuerpo, hasta lo más íntimo de ella misma, al punto que, sin cuerpo, le sería imposible tomar conciencia de su propio ser (...)» (Chenu, 1959, 122).

La aproximación «naturalista» verdaderamente médica del cuerpo, impregnada de aristotelismo, está perfectamente ilustrada por la recepción de un Tratado de un sabio árabe del siglo IX, Costa Ben Luca, traducido en el siglo XII por Juan de Toledo y atribuido alternativamente a Agustín, Isaac de l'Etoile, Avierna, Alexandre Neckam, Thomas de Contimpré o Alberto el Grande. El autor distingue dos «espíritus» en el cuerpo del hombre: uno es llamado «vital» (*spiritus vitalis*), su asiento está en el corazón, provoca el pulso y la respiración, el otro es llamado «animal» (*spiritus animalis*), su lugar está en el cerebro, y de él dependen las operaciones de los sentidos y las facultades cognitivas (memoria, conocimiento, prudencia). De esos dos espíritus cuyos sitios respectivos y modos de acción suponen toda una topología corporal, se distingue el alma (*anima*), que es responsable del movimiento del cuerpo (*movet corpus*), pero que, contrariamente a los espíritus, no es corporal y no parece una vez separada del cuerpo (Thorndike, 1929, 657-660). Dos esquelas de uno de los numerosos manuscritos de esa obra describen el momento de la muerte y la salida del alma. La primera muestra dos sacerdotes rociando con agua bendita el catafalco, encima del cual se eleva el alma, representada como de costumbre bajo la forma de un homúnculo que dos ángeles tienen dentro de un lienzo, mientras que los dos brazos de Dios salen de una espesa nube celeste para recibirla⁴. La segunda, infinitamente más original, muestra el cuerpo del muerto acostado y vestido sobre el suelo, mientras que -conforme al texto- dos formas del alma salen de su boca para elevarse conjuntamente hacia Dios, quien, desde lo alto del cielo, tiende los brazos hacia ellos: se trata por un lado como anteriormente, del *anima* bajo la forma de un homúnculo y por el otro del *spiritus* bajo la forma de una blanca paloma⁵. No hay ninguna duda de que el artista, sorprendido de encontrar en el tratado aristotélico la

⁴ Paris, BN, Ms.Lat. 6323A, fol.181. *Libri naturales*, attribué à Aristote (Angleterre, vers 1350-75).

⁵ Paris, BN, Ms.Lat. 6323A, fol.232v.

expresión de una dualidad alma/espíritu distinta del cuerpo, ha buscado ilustrarla por los medios tradicionales de la iconografía cristiana, acostumbrada como estaba a describir el «alma» bajo la forma de un hombre pequeño desnudo y el «espíritu» bajo la forma de la paloma del Espíritu Santo.

No es posible sostener evidentemente las clasificaciones de la cultura más erudita. Su interés reside para nosotros en el hecho de que ellas reflejan el eco sistematizado de modos de expresión muy expandidos en la sociedad. Más allá de todo, en diversos grados siguiendo los lugares y ambientes históricos, concuerdan sobre la fuerte ambivalencia del cuerpo. Transformado por la ascesis más austera, el fundador de los Hermanos Menores, Francisco de Asís, dudaba él mismo entre denigrar su cuerpo que llamaba «hermano asno» y el reconocimiento de su dignidad, cuando lo gratificaba con el nombre de «hermano cuerpo». Cantando las bellezas de la naturaleza, de su «hermano lobo» o su «hermana agua», no hace excepción de su cuerpo: «Los actos corporales», decía él, «son necesarios a los actos espirituales (...). En el comer, en el beber y en el dormir y en las otras necesidades del cuerpo, el servidor de Dios debe satisfacerse razonablemente a sí mismo a fin de que el *hermano cuerpo* no pueda murmurar».

Ciertamente, por un lado el cuerpo, en la tradición monástica y ascética procedente de la Alta Edad Media, era la «prisión del alma», el lugar por excelencia del pecado (el «pecado de la carne») y del vicio (la lujuria), el vector del pecado original, la presa favorita del diablo (en los sueños en los que la voluntad duerme, o en la posesión demoníaca, paradigma de todo ataque de la enfermedad) (Schmitt, 1986, 135-150). Sería necesario en consecuencia, sino despreciar el cuerpo, al menos desconfiar de él, dominarlo por la penitencia y el ayuno (Bynum, 1994) y por las almas más fuertes, sin escapar de él en el éxtasis, a imagen de San Pablo quien se interrogaba en tercera persona sobre el sentido de su experiencia: «¿Está esto en su cuerpo? yo no sé. ¿Esto está fuera de su cuerpo? yo no sé...» (2 *Cor.* 12, 2-3). Además no conviene acordarse sin cesar que no es en tanto que cuerpo que el hombre fue creado «a imagen de Dios» (GEN. 1, 26), sino en tanto que alma dotada de razón (MENS.).

Sin embargo, si el cristianismo ha introducido una ruptura en la Historia occidental, si la Antigüedad Tardía es a tal título el momento de una verdadera revolución, está bien, en primer lugar, porque el cuerpo en la cristiandad adquiere entonces una dignidad que no tuvo jamás hasta allí (P. Brown, 1988, J. Le Goff, 1985, 123-126, 136-148): no es el cuerpo del hombre, punible y mortal, que fue asumido por el Hijo de Dios mismo, cuando «el verbo se hizo carne» (Jn. 1,2). ¿No se promete al cuerpo de modo semejante una resurrección gloriosa al final de los tiempos, cuando el alma separada se reunirá a él?⁶ A este fin, para asegurar la Salvación era necesari-

⁶ Cf. los artículos «Corps glorieux» y «Résurrection des morts» en *Dictionnaire de Théologie Catholique* III, col.1879 et XIII, col.2501-2571, así como C.W. BYNUM, «Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Contexts», en *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1991, pp.239-298, y luego: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995.

rio ser consagrado en el bautismo (que entiende marcar el cuerpo espiritualmente y no herir la carne como en la circuncisión) y cumplimentar los gestos y actos rituales prescritos por la Iglesia: el signo de la cruz, la comunión eucarística y razonables mortificaciones (Schmitt, 1990). En el siglo XII el cuerpo humano parece devenir la medida ideal de todas las cosas, cuando la imagen del microcosmos organiza la representación del macrocosmos entero.

Mientras, este cuerpo cada vez más «desencantado», vaciado por una parte de sus valores simbólicos tradicionales, se convierte tempranamente en el objeto de una nueva mirada médica o judicial. Es sometido al «*experimentum*» de nuevos cirujanos, y pronto las primeras disecciones (Pouchelle, 1983, Grmek, 1993). Simultáneamente, la tortura reservada en la antigüedad para los esclavos, tiene vigor nuevamente, y para todos los hombres (Ecole Française de Rome, 1986). Durante un tiempo, a favor del crecimiento económico de los siglos XI al XIII -antes de la gran depresión y la peste negra del siglo XIV-, los cuerpos fueron mejor alimentados y gozaron de nuevas libertades. Pero nuevas amenazas estaban listas para caer sobre ellos, cuando en las ciudades se generalizan las concepciones y los ritmos del trabajo asalariado (Geremek, 1962).

EL CUERPO DE DIOS

La originalidad del cristianismo no reside tanto en el monoteísmo (común a las otras religiones del *Libro*), sino en la creencia en la Encarnación del Hijo de Dios y correlativamente en la divina Trinidad, cuya afirmación doctrinal no toma forma definitiva hasta principios del siglo IV frente al arrianismo (Concilio de Nicea de 325).

Esta doctrina nació del reencuentro entre la espera mesiánica judía, todavía sensible en las palabras de Jesús que evoca sus relaciones con su Padre celestial, y la filosofía greco-romana (bien presente en San Pablo cuando habla del Espíritu).

Dios no escapa a la estructura ternaria que ayuda a pensar al hombre, a quien ha creado «a su imagen» y que es ternario a su vez, por los poderes de su alma (Memoria, Voluntad, Inteligencia) o en su ser entero (cuerpo, alma, espíritu).

El mito cristiano fijado canónicamente por la Escritura, cuenta el nacimiento humano, la vida y el sacrificio en la cruz, la resurrección luego la ascensión a los cielos del Hijo de Dios. En el corazón de la Pasión, la Cena anuncia el sacrificio de Cristo, dando por equivalentes las especies de pan y del vino y las realidades del cuerpo y de la sangre de Cristo «Este es mi cuerpo... tomad y comed...» (*Mateo*, XXVI, 26-27). De este modo fundado por el Hombre-Dios el mismo («Haced esto en memoria mía», *Lucas*, XXII, 14-20; *I. Cor.* 11, 24), el sacrificio cristiano se distingue por el hecho de que no solamente es un sacrificio consentido a Dios, sino el sacrificio constante y reiterado del propio Dios. Sobre el altar, el cuerpo y la sangre no son las de una víctima animal ordinaria o humana; ellos muestran la Presencia Real de Dios, ofreciéndose voluntariamente a una forma eufemística de consumo alimenticio: luego de la celebración eucarística, el sacerdote (sustituto de Cristo del cual pronuncia las palabras sacramentales: *Hoc est corpus meum... Hoc est sanguis*

meus), restituye y consume realmente el cuerpo sacrificado de Cristo, bajo las dos especies del pan y del vino consagrados, después las ofrece a los fieles que en principio, en los siglos centrales de la Edad Media, sólo tenían acceso a la especie del pan y una vez al año solamente, en Pascuas.

Seguramente, el dogma eucarístico al igual que el de la Trinidad tiene una historia, en su momento, la insistencia sobre la Presencia real, sobre el *corpus verum mysticum*, es decir «misteriosamente» real, no se hace fuerte hasta el siglo XI, en respuesta a las negaciones de Béranger de Tours. La consolidación doctrinal es acompañada en los dos siglos siguientes por importantes cambios en los rituales, marcadamente hacia el siglo XII y XIII con respecto a la elevación de la hostia por el sacerdote al momento de la consagración (Schmitt, 1990, 344-355), o un poco más tarde, al momento de la generalización de la fiesta del *Corpus Christi* (la fiesta de Dios), declarada universal por el papado en 1264 (Rubin, 1991; a escala local y en una perspectiva etnológica, ver también Cl. Macherel, J. Steinauer, 1989).

Es porque la Encarnación es el centro de la religión cristiana y que el Cuerpo de Cristo el centro de sus ritos, que todas las representaciones y todos los actos de cristianos están situados bajo el signo del cuerpo, de sus flúidos (en primer lugar la sangre), de sus metáforas y sus valores simbólicos. Los cuerpos constituyen los lugares privilegiados de intervención de lo sobrenatural: como testimonio en la hagiografía y la literatura de los milagros, los numerosos casos de curaciones (Sigal, 1985), de posesión, de milagros eucarísticos por lo general ligados a las supuestas profanaciones de hostias por los judíos, etc... La insistencia cada vez más acentuada sobre el culto eucarístico impone al vocabulario religioso, a partir del siglo XIII importantes deslizamientos semánticos: en adelante el término *corpus christi* significa la hostia, también llamada *Corpus verum* y ya no la Iglesia universal, calificada hasta el presente de *Corpus mysticum* (Moingt, 1986, 47-62). Por el ansia siempre mayor de la realidad corporal de Cristo, se busca también las reliquias corporales de su existencia histórica, no sólo los restos de la verdadera cruz (la madera, los clavos, la santa lanza, etc.) o las imágenes que llevan la impresión de su cuerpo y de su rostro (como la Verónica conservada en San Pedro de Roma), sino los fragmentos del cuerpo del niño (el Santo Prepucio, especialmente en Charroux y en Roma) o las gotas de la Preciosa Sangre (en Brujas o en Londres entre otras). El riesgo, bien expresado por el monje Guibert de Nogent a principios del siglo XII en su tratado «*Las reliquias de los Santos*», era a la vez de rebajar a Cristo al rango de santo, de negar la plenitud de su ascensión corporal y de no reconocer a la hostia como la única verdadera reliquia crística posible. En el siglo XIII, Matthieu Paris, el gran monje iluminado y cronista de la abadía de Saint Alban, en Inglaterra, relata el sermón del Obispo de Norwich que, para conciliar las exigencias contradictorias de los cultos locales y del dogma, propone distinguir «dos tipos de sangre de Cristo», por una parte «la sangre sustancial», necesaria para la vida, sede del alma (*anima*) y que ha participado totalmente en la resurrección y la ascensión de Jesús. Este, en efecto, resucitó «en la integridad de su cuerpo y sangre». «De esta sangre de Cristo, nosotros no hemos conservado nada en la Tierra, siendo esto fortuito». Por otro lado parte de la sangre «superflua», producto del exceso de alimentos y que a veces emana espontáneamente por la nariz o es liberada por la sangría, «Nosotros hemos

conservado este tipo de sangre en la Tierra, a pesar de que Jesús no tuvo tales hemorragias (*sanguinolentus*)⁷.

El cuerpo en la cristiandad es también omnipresente por las representaciones figuradas de la cual es tempranamente objeto. A la inversa del Judaísmo y más tarde del Islám, el Cristianismo no sólo ha admitido, sino también legitimado su recurso a las imágenes de tipo antropomorfo, atribuyendo una apariencia de cuerpos humanos inclusive a los seres sobrenaturales e invisibles, como Dios Padre, los ángeles y los demonios. En Occidente, a partir del siglo X y XI, se observa simultáneamente el desarrollo de un culto de las imágenes, hasta entonces frenado por el temor de un regreso a la idolatría, y el recurso para estas imágenes insignes denominadas majestades, a la tercera dimensión. Los primeros ejemplos son los *crucifijos esculpidos* (Gerokreuz de Colonia, Volto Santo de Lucques) o las estatuas-relicarios de la Virgen con el Niño, de un santo o de una santa (como la *majestas* de Santa Foy de Conques). Estas imágenes y esculturas son concebidas como personas vivientes, que fijan en los hombres su mirada luminosa, les hablan, se mueven, sangran, lloran, curan milagrosamente las enfermedades a los que les imploran. Atraen a las muchedumbres y hacen afluir los dones, son el objeto de las peregrinaciones y al fin de la Edad Media suscitan la emoción de los místicos que sueñan con tenerlos en sus brazos y de incorporarse a ellos. La adoración del crucifijo es sobre todo un tema mayor de la piedad franciscana, desde que San Francisco recibió del crucifijo de San Damián la orden de convertirse, al fin de su vida, beneficiando su cuerpo de la recepción de los estigmas de Cristo (Frugoni, 1983, 137-180; 1993; Chellini Nari, 1992, 227-25.).

EL CUERPO SOCIAL

Sólo la Iglesia pudo dar a la cristiandad por más de un millar de años, su unidad en el espacio y el tiempo. Fuera, desde el origen, la Iglesia fue pensada simbólicamente, según la metáfora paulina omnipresente del cuerpo y de sus miembros como un «cuerpo» reunido por la fiesta del cuerpo, la celebración eucarística: «Entonces pues, mis hermanos, cuando vosotros os reunís para la Comida, cuidaos los unos a los otros» (I *Cor.* 11, 33).

La Iglesia es «cuerpo de Cristo», pero también «la esposa de Cristo», la *Sponsa Christi*, siguiendo la lectura alegórica del Cantar de los Cantares. En la iconografía, la Iglesia es entonces pintada alegóricamente bajo los rasgos de una mujer coronada. A tal título tiende a confundirse con la Virgen, quien por su parte es a la vez la madre terrestre de Jesús, su hija (ya que ella es un ser humano) y su esposa mística (pues ella se identifica con la Iglesia).

Una vez más el lenguaje y las imágenes del cuerpo son utilizadas, esta vez para mostrar la compleja relación entre Cristo y su Iglesia, es decir, todos los cristianos.

⁷ Matthieu Paris, 1876, *Chronica Majora*, Ed. H.R. Luard, vol.III, Londres (Rolls Series 57): 143.

En la iconografía de la crucifixión, la sangre y el agua que brotan de la herida del costado derecho de Cristo son recogidas en un cáliz (en referencia al rito eucarístico), por un ángel o por la *Ecclesia* personificada. Entre otras raras imágenes que ponen en escena las relaciones tipológicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, la Iglesia, engendrada por esa sangre, sale de la herida del costado de Cristo como Eva es sacada por Dios del costado de Adam cuando dormía⁸.

Este engendramiento de la Iglesia por Cristo (su esposa y su madre) puede ser llamado «espiritual», en la medida que no es asimilable a un engendramiento físico⁹. El sólo pone en obra los atributos biológicos del cuerpo, pero invirtiendo las relaciones de manera que muestren que él es de otra naturaleza. Aunque Cristo fue plenamente hombre, su «sexualidad» no tiene nada en común con la de los hombres (Steinberg, 1987). En él se acumulan simbólicamente las relaciones de alianza y de filiación; respecto a la Virgen y a la Iglesia, es a la vez padre, hijo, esposo y madre. Aún cuando está desnudo en la cruz, el no exhibe ningún órgano sexual humano, pues a pesar de ser varón, está por encima de la división de los sexos (*genders*). Su herida se parece la imagen de un sexo femenino que da nacimiento a la pequeña figura de la Iglesia, pero este «sexo» sangrante está situado arriba, sobre el pecho, y no abajo en su cuerpo (Wirth, 1989, 301-341). El líquido que brota de él y que simboliza el poder de engendramiento espiritual de Cristo no es esperma, sino sangre, la sangre del sacrificio reproducido cotidianamente por el sacramento de la eucaristía.

En la Iglesia engendrada espiritualmente como «cuerpo de Cristo», los clérigos ocupan un sitio privilegiado. Ellos la gobiernan, sólo ellos tienden a identificarse con ella. La reforma gregoriana (siglo XI) consagró la división entre clérigos y laicos. Para marcar aquello que los distingue de los otros, los clérigos han recurrido una vez más al lenguaje del cuerpo y de la sexualidad. Es en función de las prohibiciones y de los comportamientos sexuales que son ubicados, de arriba hacia abajo en una estricta jerarquía de méritos, los *virgines*, los *continentes* y los *conjugati*.

Unos deben permanecer castos como Cristo, para proseguir su obra de engendramiento espiritual, por el rito sin cesar reiterado de la eucaristía. Los otros deben adscribirse por necesidad a una sexualidad regulada, en el seno del matrimonio monógamo y estable que la Iglesia prescribe y consagra (Flandrin, 1983; Brundage, 1987). Como Cristo, los padres son plenamente hombres (desde el siglo VI, Gregorio el Grande se ocupó de separar de las órdenes mayores del sacramento a los cojos y eunucos). Pero como Cristo, los «esposos» de la Iglesia deben permanecer vírgenes, o al menos castos. El signo distintivo de su estado es, además del hábito, una doble marca corporal que, afectando su pilosidad los opone a los simples bautizados; por una parte la «corona», la tonsura del cráneo, y por la otra -al menos para los clérigos seculares-, la obligación de estar afeitados.

⁸ Oxford, Boleian Library, Ms Bodley 270 B, fol.6 (Bible Moralisee. Paris. XIIIe siècle). Ver además una imagen correspondiente en *Heures de Rohan*, Paris, BN, Ms Lat.9471, fol.10.

⁹ Sobre el tema de «Jésus Mère» y la espiritualidad monástica luego de la mística, ver C.W.BYNUM, 1982.

Sin embargo, la metáfora del cuerpo no quedó limitada dentro de los usos a la Iglesia, ni siquiera al clero. Desde el siglo XII, en favor de la fragmentación de la cristiandad en una gran cantidad de reinos distintos y a menudo rivales, se hace evidente que los individuos no pueden ser identificados solamente por referencia al «cuerpo» de la Iglesia. En las escuelas parisinas se elabora la metáfora organicista del reino, a la cual Juan de Salisbury da su primera expresión coherente: el Rey es la cabeza del gran cuerpo del reino, del cual los oficiales, los clérigos, los caballeros, los mercaderes son los diferentes miembros, sin olvidar los campesinos que son los pies (Schmitt, 1990, 191-192). Un modelo similar acompaña el surgimiento de la noción abstracta del Estado, que se encarna en el «segundo cuerpo del rey», el cuerpo abstracto, dinástico e inmortal del soberano, por oposición a su cuerpo individual y perecible (Kantorowicz, 1989). Esta concepción mística de la realeza, ampliamente conquistada contra la sacralidad de la Iglesia, se expresa en las nuevas prácticas corporales que consagran la sacralidad del soberano: es por ejemplo el caso del tacto de las escrófulas por los reyes de Francia y de Inglaterra a partir del siglo XIII (Bloch, 1983). Se expresa también en los rituales, particularmente en los funerarios, preocupados por distinguir los «dos cuerpos del rey», cuando las exequias reales, la «representación» del rey, es decir, la efigie funeraria de madera o cera acostada sobre un catafalco vacío, y totalmente distinta del ataúd que contiene realmente el cadáver del difunto: las tumbas de Saint-Denis, a principios del siglo XVI, disponían de dos pisos, en la base la escultura del cadáver desnudo del rey-hombre, arriba la efigie viviente y en oración del soberano (Giesey, 1987).

Más allá de la Iglesia y el reino, el simbolismo del cuerpo nunca cesó de expandirse, de multiplicarse, en una infinidad de «corporaciones», profesionales, universitarias, religiosas, a un grado de extensión casi sin límites del parentesco espiritual.

Cada vez, el cuerpo entra en juego, como imagen organicista de unidad y cohesión social, y como instrumento y objeto de rituales, desde las armaduras caballerescas (Flori, 1986) hasta la admisión solemne de nuevos miembros de las cofradías (Vincent, 1994).

En todos los casos, la utilización del cuerpo, la Encarnación, aquélla de los hombres como la de Dios, fue el paradigma eficaz que dió sentido y cohesión a toda una sociedad, a toda una cultura.

BIBLIOGRAFIA

- BLOCH M., *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (1924), réed. Paris, Gallimard, 1983.
- BROWN P. *Le reconcement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le Christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995.
- BRUNDAGE J.A., *Law sex and christian society in Medieval Europe*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1987
- BYNUM C.W., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1982.
- BYNUM C.W., *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale* (1987), trad. fr. Paris, Le Cerf, 1994
- BYNUM C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995
- CHELLINI NARI M., «La contemplazione e le immagini: il ruolo dell'iconografia nel pensiero della beata Angela da Foligno», in E.MENESTO (Ed), *Angela da Foligno, terziara francescana*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp.227-259.
- CHENU M.D., *Saint Thomas et la théologie*, Paris, Seuil, 1959.
- ECOLE FRANCAISE DE ROME, *L'Aveu. Antiquité et Moyen Age*, Actes de la table ronde organisée par l'Ecole Française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste (Rome, 28-30 mars 1984), Rome, Ecole Française de Rome (Collection de l'Ecole Française de Rome, 88), 1986.
- FLANDRIN J.L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paris, Le Suil, 1983.
- FLORI J., *L'essor de la chevalerie. XIe-XIIe siècle*, Geneve, Droz, 1986.
- FRUGONI Ch., *Francesco e l'invenzione delle stimate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, Einaudi, 1993.
- FRUGONI Ch., «Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed infussi», en *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 14-17 oct., 1979), Todi, pp.137-180. 1983
- GEREMEK B., *Le salariat dans l'artisanat parisien aux XIIIe-XVe siècles. Etude sur le marché de la main d'oeuvre au Moyen Age*, Paris-La Haye, Mouton, 1962, Ecole Pratique des Hautes Etudes, VIe Section (Coll. Industrie et artisanat, V).
- GIESEY R.E., *Le roi ene meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, (1960), Paris, Flammarion, 1987.
- GRMEK M.D. (Ed.), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol.1: *Antichità e Medioevo*, Bari, Laterza, 1993.
- KANTORIEWICZ E., *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age* (1957), Paris, Gallimard, 1989.
- LE GOFF J., «Corps et idéologie dans l'Occident médiéval» y «Le refus du plaisir», reed. en *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985, pp.123-126, 136-148.

- MACHEREL Cl., STEINAUER J., *L'état de ciel. Portrait de ville avec rite. La fête-Dieu de Fribourg (Suisse)*, Fribourg, 1989.
- MATTHIEU PARIS, *Chronica Majora*, Ed. H.R.Luard, vol.III, Londres, 1876 (Rolls Series 57).
- MOINGT J., «Polymorphisme du corps du Christ», *Le Temps de la réflexion*, VII «Corps des dieux», pp.47-62.
- POUCHELLE M.Ch., *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*. Paris, Flammarion, 1983.
- RUBIN M., 1991, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge. Cambridge University Press, 1991.
- SCHMITT J.Cl., «Religion et guérison dans l'Occident médiéval», en *Historiens et sociologues aujourd'hui*, Journées d'Etudes annuelles de la Société Française de Sociologie. Université de Lille I (14-15 Juin 1984), Paris, Editions du CNRS. 1986.
- SCHMITT J.Cl., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard. 1990.
- SIGAL A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*. Paris. Cerf, 1985.
- STEINBERG L., *La sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son refoulement moderne* (1983), Paris, Gallimard, 1987.
- THORNDIKE L., *A History of Magic and Experimental Science*, New York. Columbia University Press, 1929, T.1 (2a. ed.).
- VINCENT C., *Les confréries médiévales dans le royaume de France. XIIIe-XVe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- WIRTH J., *L'image médiévale. Naissance et développements (VIe-XVe siècle)*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.